

蓮如『末代無智の御文』に聴く

著者	村上 宗博
雑誌名	真宗文化：真宗文化研究所年報
巻	6
ページ	48-88
発行年	1997-07-01
URL	http://id.nii.ac.jp/1108/00000712/

蓮如『末代無智の御文』に聴く

村上 宗博

はじめに

「浄土真宗を学ぶ」のか、「浄土真宗に学ぶ」のかでは、その学びの姿勢は大きく異なつてこよう。「浄土真宗を学ぶ」ということであるなら、仏教のさまざまな経・論・釈は、仏教の一つの了解としての浄土真宗を知る大切な文献となり、出来得る限り価値中立の立場に立つて、客観的に研究されなければならない。一方、「浄土真宗に学ぶ」ということであるなら、親鸞によつて浄土真宗と開顕された仏教こそが仏教であり、その仏教に、自己を通して、自己の「しやうしいつへきみち（生死出ずべき道）⁽¹⁾」「恵信尼消息」第三通を尋ねる、すなわち、我に執着するがゆえに、五里霧中にある私たちが、浄土という真実の世界に生きること、迷い（生死）を超え出ようという、より主体的な学びとなる。それでは、どちらの学びに立つのか。私たちは、まず最初にこのことを決定しなければならない。

このことについては、『歎異抄』（第十二条）に、次のような示唆が与えられている。

他力真実ノムネヲアカセルモロ／＼ノ正（聖）教ハ、本願ヲ信シ、念仏ヲマフサハ仏ニナル、ソノホカナニノ学問カハ往生ノ要ナルヘキヤ。マコトニ、コノコトハリニマヨヘランヒトハ、イカニモ／＼学問シテ本願ノムネヲ

シルヘキナリ。經釈ヲヨミ学ストイヘトモ、聖教ノ本意ヲコ、ロエサル条、モトモ不便ノコトナリ。⁽²⁾

この文によると、浄土真宗における学問の意義は、「本願ヲ信シ、念仏ヲマフサハ仏ニナル」という道理に全身を挙げて深く傾き、浄土という真実の世界に生きる(往生浄土)ことにある。ならば、浄土真宗における学びの姿勢とは、文献研究的なものではなく、もっと主体的なものであるべきことになる。「歎異抄」のこの言葉は、親鸞の直弟子によって述べられたものであるが、同じく「歎異抄」に伝えられる親鸞の言葉、「親鸞ニオキテハ、タ、念仏シテ弥陀ニタスケラレマヒラスヘシト、ヨキヒト(源空)ノオホセヲカフリテ信スルホカニ、別ノ子細ナキナリ」⁽³⁾(第二条)との対応をみると、それはまた、親鸞の学びの姿勢であったことは間違いない。ここに、おのずと私たちの学びの姿勢は決定されてくる。もし文献研究として「浄土真宗を学ぶ」なら、それは、仏教を浄土真宗と開顕した親鸞の本意に背くことになり、それでは浄土真宗は、私たちの前に明らかになることはないであろうし、その学び自体、本来的には意味のないものとなろう。

ところで、仏教の経・論・釈に自己の「生死出づべき道」を尋ねようとする場合、その経・論・釈に対する私たちの態度は、さらに具体的に決定されてくる。この態度については、既に蓮如が次のように明らかにしている(「実悟日記」第九十二条)。

前々住上人へ、南殿ニテ、存覚御作分ノ聖教チト不審ナル所ノ候シヤイカ、トテ、兼縁前々住上人へ御目ニ懸ラレ候ヘハ、仰ラレ候。名人ノセラレ候モノヲハ、ソノマ、ニテラクコト也。コレカ明(名)誉也ト仰ラレシト云々。⁽⁴⁾

蓮如第十六子・七男蓮悟(諱・兼縁)が、存覚製作の聖教に少々得心のいかないところがあるのを蓮如(前々住上人)に尋ねたところ、蓮如は、名高い徳のある人の著されたものは、どうかと思うところがあっても、こちらの考えが及ばないとして、そのままいただくものであり、こういう不審箇所のあるのが、かえって存覚のすぐれたところだ

あると回答したのである。

仏法を聴聞する上で、とかく疑問が生じると、私たちは、すぐにそれを教説の失にしようとするが、それでは、聞こえるべきものも聞こえて来ない。不審を感じるにつけ、自分の領解の未熟さを思い、その不審を課題として、さなる聴聞に励むというのが私たちの仏法を聴聞する態度でなければならぬのである。

ここに、仏教の経・論・釈は、私たちが迷いを超え出るための教えとして、私たちの理知分別を超えた「聖教」と受け止められなければならないこと、そして、それが「聖教」と受け止められる限り、私たちは、無条件でそれを受け入れなければならないことが知られる。もし、聖教を私たちの理知分別ではからうなら、それは迷いの中にどっぷりと没かり、その迷いを超え出る術を知らない私たちの一つの思想へと転落してしまう。そこには、私たちが迷いを超え出るなどということとは、望めようもない。ただし、私たちが聖教に疑問をもつことは、逃れがたいことであり、ここに、そのような疑問を起こさせることがまた、聖教のすぐれているところなのである。

このことに関して、『歎異抄』（述懐篇）には、次のように述べられている。

オオヨソ聖教ニハ、真実・権仮トモニアヒマツハリサフラウナリ。権ヲステ、実ヲトリ、仮ヲサシオキテ真ヲモ
チキルコソ、聖人ノ御本意ニテサフラヘ。カマヘテ、聖教ヲミ、ミタラセタマフマシクサフラウ。⁽¹⁾

聖教には、私たちの聖教に対するさまざまな疑問を手掛かりとして、私たちを真実へと導く権仮、いわゆる方便という用きがあるのである。この権仮方便という用きによって、私たちは、「権ヲステ、実ヲトリ、仮ヲサシオキテ真ヲモチキル」選びという過程を歩みつつ、真実へと導かれるのである。

本論文では、「他力真実ノムネアアカセルモロ／＼ノ正（聖）教」の中、特に、蓮如上人の教説を聖教といただき、その導きによって、浄土真宗という仏道に触れたいと思う。そして、このことをもって、平成十年（一九九八）三月二十五日、目前に迫った、蓮如上人の五百回忌の私なりのお待ち受けの一つとしたい。

一 「末代無智の御文」の位置

蓮如の学びを知る史料としては、江州金森の道西の願いによって、蓮如みずから著した「正信偈大意」、真偽未決のものを除いても二百五十二通を数えると言われる、蓮如の手紙形式の法語である「御文」、さらには、蓮如の言行を伝える「天正三年記」（蓮如上人御若年御事）「順如上人願成就院殿事並応仁乱」「加賀一乱並安芸法眼事」・「第八祖御物語空善聞書」・「蓮如上人御物語次第」・「蓮如上人一語記」（実悟旧記）・「蓮如上人仰条々」・「蓮如上人御一期記」・「山科御坊事并其時代事」・「本願寺作法之次第」・「榮玄聞書」・「蓮如上人御遺言」・「蓮如上人御往生之奇瑞条々」・「拾塵記」・「蓮如上人塵拾鈔」等が挙げられる。そのなかで、特に「末代無智の御文」（五帖御文）五帖目第一期（通）に注目したのは、この御文の中で述べられるように、この御文が「第十八ノ念仏往生ノ誓願ノコ、ロ」を明らかにするものであるからである。

阿弥陀如来の本願は、「平等覚経」・「大阿弥陀経」には二十四願、「莊嚴経」には三十六願、「無量寿経」・「無量寿如来会」には、四十八願にまとめられたが、さらにこの四十八願が、源空によって「四十八願之中、既以念仏往生之願、而為本願中之王也」（「選択集」・「特留章」）、親鸞によって「第十八願者願開別願中之別願」（「教行証文類」「化身土巻」）と明示されるように、浄土教の祖師方によって、第十八願に収められた。「歎異抄」に示されるように、「本願ヲ信シ、念仏ヲマフサハ仏ニナル」という道理に全身を挙げて深く傾き、浄土という真実の世界に生きたることが、真宗における学問の意義であるなら、この第十八願の領解を述べた「末代無智の御文」は、当然、蓮如の学びの中心と位置付けられよう。以下、第十八願と比較しながら、「末代無智の御文」に私自身の「生死出づべき道」を聴聞していきたい。

二 本願の正機

第十八願を親鸞は、「教行証文類」「信巻」には、次のように拝読している。

設我得^レニ^ニ仏^ニニ^ニ十方衆生至^シニ^ニ心^ヲ信樂^シ欲^スニ^ニ生^シ我國^ニ乃至^ス十念^ニ若不^レ生^ス者不^レ取^ス正覺^ヲ唯除^ス五逆^ト誹謗^ヲ正法^ヲ」⁽⁹⁾

この第十八願の蓮如の領解が、次の「末代無智の御文」である。

末代無智ノ在家止住ノ男女タラントモカラハ、心ヲ一ニシテ阿弥陀仏ヲフカクタノミマイラセテ、サラニ余ノカタヘコ、ロヲフラス、一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン衆生ヲハ、タトヒ罪業ハ深重ナリトモ、必ス弥陀如来ハスクヒマシマスヘシ。コレスナハチ第十八ノ念仏往生ノ誓願ノコ、ロナリ。カクノコトク決定シテノウヘニハ、ネテモサメテモ命ノアランカキリハ、称名念仏スヘキモノナリ。アナカシコ⁽¹⁰⁾。

ここには明らかな対応がみられる。

まず、本願に呼びかけられた「十方衆生」を、蓮如は、「末代無智ノ在家止住ノ男女タラントモカラ」といただいたのである。

「末代」とは、「末法の世」がこれにあたる。仏教では、釈尊滅後五百年あるいは千年の間を正法の世とし、この間は、釈尊在世同様、教えも伝わり、教えの如く行ずる者も、行ずることによって証にいたる者もあるとする。この正法の世が過ぎると、正法の世に似た世、すなわち、像法の世が来るとする。像法の世は、五百年あるいは千年続き、この間は、教えも伝わり、教えの如く行ずる者もあるが、行ずることによって証にいたる者はないとする。この像法の世が過ぎると、末法の世に突入する。末法の世は一万年続き、その間は、教えは伝わるが、教えの如く行ずる者もなければ、証にいたる者もないとする。この末法の世は、悪に満ちた時代（劫濁）、それは衆生が邪悪であるからで

あり（衆生濁）、そのような衆生は、自分の悪を善、他人の正しさを誤りとし（見濁）、何に対しても貪り怒りの心をおこし（煩惱濁）、いつくしみ育てることを知らず、それゆえ自分の命も他人の命も粗末にする（命濁）、五濁の世と説かれる。さらに末法の世が過ぎれば、教えも隠れる法滅の世となるとする。このような仏教の下降史観は、浄土教では、私たちに罪業深重の身の自覚を強く迫るものとして受け止められている。

そして、その「末代」を生きる者は、「无智」なる者であることを明らかにした。「无智」とは、知識がないということではなく、真実を見抜く眼がないということである。私たちは、我に執着するがゆえに、何が真実であるかわからずに右往左往しているが、これを生死という。もし私たちに、真実を見抜く眼が与えられるなら、そのとき生死を超越できることのできるのである。

さらに、「末代」を生きる「无智」なる者は誰でも、「在家」の者であることが述べられる。「在家」とは、家庭や、地域や、仕事等、諸々のことに雁字搦めに縛られている者のことで、いかに「出家」といえども、関係を生きる人間にとつては、こうした束縛からは決して逃れることはできないのである。そのことを蓮如は、「止住」と表現したのである。

このように蓮如が、本願に呼びかけられた「十方衆生」を、「末代」を生きる「无智」なる「在家止住」の者とおさえたのは、阿弥陀如来の呼びかけが聞こえる者は、「末代」を生きるという罪業深重の身の自覚によって、「无智」であることに深く頷いた者であること、そして、なんびとたりとも「末代無智」であることを免れ得ない「在家止住」の身であり、それゆえ、誰もが阿弥陀如来によって救われるべきいのちを生きていることをあらわそうとしたからである。

そして、最後に「男女タラントモカラ」と結んだ。人には、男と女しかないものであるから、「末代無智ノ在家止住ノトモカラ」で十分ではないのかとの疑問が、当然ここでは起こって来よう。この疑問への回答に、存覚が、その

著「女人往生聞書」のなかで次のような示唆を与えてくれている。

阿弥陀経ニハ善男子・善女人トツラネテ、念仏ノ機男女ニワタルコトヲアラハセリ。サレハ如来ノ慈悲ハ惣シテ一切ノ衆生ニカウフラシムレトモ、コトニ女人ヲモテサキトシ、浄土ノ機縁ハアマネク十方ノ群類ニワタルトイヘトモ、モハラ女人ヲモテ本トセリ。⁽¹¹⁾

仏教では、一般に「善男子・善女人」という呼びかけがされるが、存覚は、特に、阿弥陀如来の救済が説かれる場合には、女人に注目して、このように言われるのであると述べる。

蓮如の頃は、女人の地位が極端に低下した時代と言われる。女人に対して語りかけられた「御文」の数が非常に多いことを思うとき、あえて「男女タラン」という言葉を入れたことに、蓮如の重要な課題に女人の救済があったことが窺えよう。

三 女人の救済

女人の救済について、阿弥陀如来の第三十五願には、次のように誓われる。

設^ヒ我^レ得^ル仏^ヲ、十方無量不可思議諸仏世界^ニ、其有^レニ女人^一、聞^キ我^ガ名字^ヲ、歡喜信樂^シ、發^シ菩提心^ヲ、厭^ヒ惡女身^ヲ。壽終^{ヘテ}之後^ニ、復^タ為^ルニ女像^ト者[、]不^レ取^ル正覺^ヲ。⁽¹²⁾

この第三十五願について、「漢語登録」「大経釈」によれば、源空は、第十八願、さらには第十九願、第二十願には、男女に互る往生が誓われているにもかかわらず、かさねて第三十五願に、女人の救済が誓われるのは何故かという問を起し、以下のような領解を展開している。

(女人は) 内有^ニ五障[、]外有^ニ三從^{。⁽¹³⁾}

源空は、まず女人には、内に五障、外に三従という失があると押さえる。五障とは、『法華経』『提婆品』に説かれるように、女人には、生まれながらにして、梵天王、帝釈天、魔王、正法によって世界を統治するという転輪聖王、そして仏にはなれないという五つの障りがあるとする考え方である。また、三従とは、インドの『マヌ法典』や儒教で説かれるように、幼にして父に従い、嫁しては夫に従い、老いては子に従うという三つの従属を婦徳とする考え方で、こうした従属的在り方ゆえ、流転し続けるというもの。源空は、女人には、この生まれながらにして有する五障、その生き方によって生ずる三従の失があるゆえ、次のような結果になると述べる。

女人身諸経論中被嫌、在所所被擯出。非三途八難、無可趣方、非六趣・四生、無可受形。⁽¹⁴⁾

八難とは、地獄・餓鬼・畜生の三途、それに長寿天・辺地・盲聾瘖瘂・世智辯聰・仏前仏後を加えた、仏をみることも、仏法を聴聞することもできない八つの境界をいう。三途は、苦痛が激しいため、長寿天・辺地は、逆に楽しみが多いため、盲聾瘖瘂は、身体上の問題のため、世智辯聰は、世智にたけていて、それにとらわれるため、仏前仏後は、仏がこの世におられないためであるとする。

六趣とは、三途に修羅・人・天を加えた、私たちの日常の在り様を六種類に分類したもの。地獄は、苦悩しているとき、餓鬼は、欲望に駆られているとき、畜生は、愚かしいことを考えたり、あるいは欲情しているとき、修羅は、他人と争っているときであり、人は、他の五趣から漏れたものをここですべて拾い、天は自己満足の状態にあるときであるとする。

四生とは、胎生・卵生・湿生・化生という、生まれ方によって、すべての生き物を四種類に分類したもの。胎生は、母胎から、卵生は、卵から、湿生は、湿気のあるところから生まれ、化生は、忽然と生まれるとする。

女人は、仏道の埒外に置かれ、それゆえ、仏をみることも、仏法を聴聞することもできない境界である八難に止住することになり、結局、六趣、四生という私たち迷いの境界からは決して逃れることはできないというのである。

続いて、女人が、仏道の埒外に置かれていることを示す具体例を列挙し、第三十五願がかさねて誓われた理由を次のように述べている。

(女人に) 往生可_レ有_ル其疑_ニ故_ニ、鑑_ニ此理_ヲ別有_ニ此願_一 (第三十五願)⁽¹⁵⁾。

女人の、自分たちは往生できないのではとの疑いを晴らすため、阿弥陀如来は、第三十五願をかさねて誓ったというのである。

最後に、女人が往生するには、阿弥陀如来の本願力による以外にはないことを示し、阿弥陀如来への信順を促し、結んでいる。

こうした、源空の領解は、仏道の埒外に置かれている女人に、阿弥陀如来への信順を勧めることを目的とするものであるが、なぜ女人には、五障、三従の失があるとされ、仏道の埒外に置かれているかについては触れられていない。

親鸞は、女人往生についてはほとんど語らなかった。

諸仏ノ大悲フカケレハ 仏智ノ不思議ヲアラワシテ 變成男子ノ願ヲタテ 女人成仏チカヒタリ⁽¹⁶⁾

わずかに、『浄土和讃』『大経讃』に、『平等覚経』の文「女人往生者、則化生皆作男子」⁽¹⁷⁾によって第三十五願を詠んだこの和讃と、『高僧和讃』『善導讃』に、善導の『観念法門』の文「一切女人若不_レ因_ニ弥陀名願力_ニ者、千劫・万劫・恒河沙等劫、終不_レ可得_ニ転_{スル}女身_一」⁽¹⁸⁾によって詠んだ次の和讃にみられる程度である。

弥陀ノ名願ニヨラサレハ 百千万劫スクレトモ イツ、ノサワリハナレネハ 女身ライカテカ転スヘキ⁽¹⁹⁾

親鸞にとって、阿弥陀如来の救済にあずかるのは、あくまで罪業深重の身の自覚ある「悪人」であり、その意味においては、女人は決して殊更なるものではない。源空が、一般大衆に仏道を開示した先駆者であり、広く人々、女人からも教えを請われたという立場から、あるいは蓮如が、その日常生活において深く女人とかかわっていったという体験から、女人を殊更取り上げることとなったのに比し、親鸞には、女人はあくまで「罪悪深重、煩惱熾盛ノ衆生」⁽²⁰⁾

【歎異抄】第一条）の一衆生であつたのである。

さて、源空の課した課題とも言うべき、なぜ女人には、五障、三従の失があるとされ、仏道の埒外に置かれているかについて、初めて回答したのが存覚である。このことは画期的な事である。もし領くことのできる理由もなく、女人には五障、三従の失があるとするとするなら、これは女人差別以外の何ものでもない。

存覚の女人往生についての領解は、その著『女人往生聞書』に述べられている。この書は、源空の女人往生についての領解を伝える『漢語登録』『大經釈』によって著されたもので、内容は、ほぼそれと同じである。ただし、その中で、次の記述には、存覚の發揮として、特に目を見張るものがある。

（女人は）アシタニハ明鏡ニムカヒテ青黛ノヨソホヒヲカイツクロヒ、ユフヘニハ衣装ニタキモノシテ馨香ノハナハタシカラシコトヲオモヘリ。愛著ヲモテオモヒトシ、嫉妬ヲモテコト、セリ。身ヲ執シヒトラソネムコ、口、シカシナカラ輪廻ノナカタチトナリ、カミヲナテカタチヲカサルワサ、コト／＼ク生死ノミナモトナリ。コノコ、ロヲアラタメスシテ、シカモ仏法ヲ行セスハ、イカテカ惡道ヲマヌカレンヤ。⁽²¹⁾

女人は、朝には鏡に向かつて、眉を書くなど化粧をして身を飾り、夕べには、衣装に香をたきしめ、男子を迎える準備をする。そして自身への愛著の念、他人に対する嫉妬心は、ことさらに強い。こうした女人は、仏法には目もくれず、ただ現世にのみ執著し、それゆえ迷い続けるというのである。存覚は、女人が迷いから抜け出ることのできる理由をこのように述べたのである。この存覚の女人観があたっているかどうかはさておいて、こうした領解がされることによって、五障・三従といわれる女人が、その差別から解放されることは確かである。そして、この存覚の領解が、蓮如に重大な示唆を与えたことは、まず間違いないであろう。

蓮如もまた、源空、存覚同様女人を次のように押さえる。

ソレ女人ノ身ハ、五障三従トテオトコニマサリテカ、ルフカキツミノアルナリ。⁽²²⁾

これは、『五帖御文』五帖目第七通冒頭の文であるが、女人についてのこのような受け止めは、『御文』の随所に見られる。そうした中、『五帖御文』一帖目第十通の次の一文は、源空、存覚の受け止めとは少し趣が異なる。

弟（第）十八ノ願ニオイテ、一切ノ悪人女人ヲタスケタマヘルウヘニ、ナラ女人ハツミフカクウタカヒノコ、ロ
フカキニヨリテ、マタカサネテ第卅五ノ願ニ、ナラ女人ヲタスケントイヘル願ヲオコシタマヘルナリ。⁽²³⁾

源空、存覚共に、女人は諸経論にきられ、在所所に擯出されているので、女人が、自身の往生を疑うことにもなろうから、阿弥陀如来は、第十八願に生とし生けるものの救いを誓いながら、かさねて第三十五願に女人の救済を誓ったと領解しているのに対し、蓮如は、猜疑心が深いことを、女人の性としてとらえているようである。このことは、次の『五帖御文』二帖目第一通に明確に示されている。この『御文』は、蓮如の女人観を知るうえで、注目すべきものである。

女人の身は、いかに真実心になりたりといふとも、うたかひの心ハふかくして、又物なんとのみまわしくおもふ心はさらにうせかたくおほえ候。ことに在家の身ハ、世路につけ又子孫なんとの事によそへてもた、今生にのみふけりて、これほどにはやめに見えてあたなる、人間界の老少不定のさかゝるとしりながら、た、いま三途八難にしつまん事をは、つゆちりほとも心にかけてすして、いたつらにあかしくらすハ、これつねの人のならひなり。あさましといふもおろかなり。⁽²⁴⁾

女人は、猜疑心が深く、また物忌みをよくする。また、生計のことが頭から離れず、子供や孫のことにでもなれば、それこそ目の色が変わる。こうした日常のことに縛られ、これほどまで老少定まらぬはかない人間界であることを知りながら、三途八難に迷い続けることには気にも止めない。これが蓮如の女人観である。

六歳で生母と生き別れた蓮如。その後を迎えられた継母・如円尼とは、本願寺第八代継承のことがあってか、幼いときから折り合いが悪かったようである。また、五人の妻、十四人の娘にめぐまれ、そのうち四人の妻、六人の娘に

は先立たれている。その生活は、四十三歳で本願寺第八代を継承してからの不惜身命の布教活動を待つまでは、大変貧しいものであったことが知られ、それゆえ、自分でできることは何でもしようとしたことが、『実悟旧記』（第九条、第八十二条）に伝えられる次の蓮如の言葉より窺うことができる。

人ヲモ甲斐／＼シクメシツカハレ候ハテアルユへ、幼童ノ襦袢ヲモ御ヒトリ御洗ニ候ナト、仰ラレ候ヨシ候。⁽²⁵⁾

又仰ラレ候。御悲モ候テ、京ニテ古キ綿ヲ御トリ候。御一人御ヒロケ候事有之。⁽²⁶⁾

人を雇う余裕などなかったので、幼子の襦袢までも洗ったり、綿入れを作るにも、みずから綿を広げたりと、家庭にどっぷり浸かった蓮如。このような、悲しくも豊かな体験を通して、蓮如の女人観は形成されていったのである。それゆえ、その女人観の、女人に罪業深重の身の自覚を迫る説得力は、頭で考えられたものとの感が否めない存覚の女人観に比して、はるかにある。

蓮如は、日常生活にのみ心を砕き、全く仏法を聴聞しようとしないう女人は、五障・三従といわれ、仏道の埒外におかれても納得せざるを得ないであろうと、女人に呼びかけたのである。もちろん、この女人観が正當なものであるかどうかは、論議を要する。ただし、蓮如のこうした呼びかけは、それが蓮如によって意図されていたかどうかはわからないが、結果的には、五障・三従なるものとして、そのことに無批判に捨て置かれていた女人を、そのいわれなき差別の場から具体的に論議できる区別の場へと引きずり出すこととなったのである。そして、この論議のできる区別の場こそが、はじめて女人に提供された、女人がみずから自身を正當に問うことができる場であり、女人がこの場に立つことができたからこそ、蓮如の呼びかけが、女人に罪業深重の身の自覚を促す力を持ち得たのである。

『五帖御文』五帖目第七通には、蓮如が女人に次のように語りかけている。

（女人は）ナニノヤウモイラス、タ、フタコ、ロナク一向ニ阿弥陀仏ハカリヲタノミマイラセテ、後生タスケタマヘトオモフコ、ロヒトツニテ、ヤスクホトケニハナルヘキナリ。コノコ、ロノツユチリホトモウタカヒナケレ

ハ、カナラス／＼極楽ヘマイリテウツクシキホトケトハナルヘキナリ。サテコノウヘニナラコ、ロウヘキヤウハ、トキ／＼念仏ヲマウシテ、カ、ルアサマシキワレヲヤスクタスケマシマス阿弥陀如来ノ御恩ノ御ウレシサアリカタサヲ報セントメニ、念仏スヘキハカリナリトコ、ロウヘキモノナリ。⁽²⁷⁾

蓮如の教説の特徴の一つに「後生」の強調がある。蓮如の言う後生とは、文字どおり私たちの死後を意味するのであるが、蓮如がこの死後を強調するのには、そのことによって、私たちに「今」を問わせようというねらいがある。そして、ただぼんやりと今を生きる私たちに、一瞬一瞬の今が問題となってくるとき、もはや死後を後生とは言っていない、次の瞬間が後生といただかれてくるのは、ごく自然な感情であらう。「後生タスケタマヘトオモフコ、ロ」とは、もう二度と迷うことのない人生の実現を、阿弥陀如来の本願に聞き当てた者の心であり、その人生は、「カ、ルアサマシキワレラ」という罪業深重の身を自覚することを手掛かりとして、阿弥陀如来によってめぐるのである。

こうして、女人は、「ウツクシキホトケ」となるのである。

四 二重の選び

次に、第十八願の「至心信樂欲生我國」を蓮如は、「心ヲ一ニシテ阿弥陀仏ヲフカクタノミマイラセテ、サラニ余ノカタヘコ、ロヲフラス、一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン衆生ヲハ」と領解している。ここは、奇妙な箇所、同じことが二度繰り返して言われているのである。「心ヲ一ニシテ阿弥陀仏ヲフカクタノミマイラセテ」と「サラニ余ノカタヘコ、ロヲフラス、一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン」とは、同じ内容ではないのだろうか。ところで、源空が第十八願と第三十五願との重複を疑問視したように、仏教では、それなりの正当な理由がなければ、同じこと

を繰り返して言うことは、混乱を招く失になる。ここは、信心を明かす重要な箇所であるから、重複の失を犯してまでも、蓮如は念を押したのだろうか。この疑問を解く鍵が、次の『五帖御文』三帖目第二通にある。

夫諸宗ノコ、ロマチノニシテ、イツレモ釈尊ノ説教ナレハ、マコトニコレ殊勝ノ法ナリトイヘトモ、如説ニ修行スルヒトマレナレハ、成仏得道スヘキコトカナヒカタシ。末代イマノトキハ、機根最劣ニシテ、如説ノ修行モカナヒカタキトキ世ナリ。コレニヨリテ、弥陀如来ノ他力本願トイフハ、イマノ世カ、ルトキノ衆生ヲタスケンカタメニ、五劫カアヒタ思惟シ、永劫カ間修行シテ、造悪不善ノ衆生ヲホトケニサスハ、ワレモ正覺ナラシトチカヒマシノテ、ソノ願ステニ成就シテ、阿弥陀ナラセタマヘルホトケナリ。末代コノコロノ衆生ニカキリテハ、コノホトケノ他力本願ニスカリテ、弥陀ヲタノミタテマツラスハ、成仏スルトイフコトアルヘカラサルナリ。シカレハ、コノ弥陀如来ノ他力本願ヲハ、ナニトヤウニ信シ、マタナニト機ヲモチテタスカランスルヤラン。ソレ弥陀ヲタノムトイフハ、ナニノヤウモナク、他力ノ信心トイフイハレヲシリタランヒトハ、百人ハ百人ナカラ、ミナ往生スヘシ。ソノ信心トイフハ、イカヤウナルコトソトイヘハ、タ、南無阿弥陀仏ナリ。コノ南無阿弥陀仏ノ六字ノコ、ロヲヨクシリタルカスナハチ、他力信心ノスカタナリ。コノイハレヲヨクノコ、ロウヘシ。マツ南無トイフ二字ハ、イカナルコ、ロソトイフニ、ヤウモナク、弥陀ヲ一心一向ニタノミタテマツリテ、後生タスケタマヘトフタコ、ロナク信シマヒラスルカタヲサシテ、南無トハマフスコ、ロナリ。サテ阿弥陀仏ノ四字ハ、イカナルコ、ロソトイフニ、イマノコトクニ弥陀ヲ一心ニタノミマヒラセテ、ウタカヒノコ、ロノナキ衆生ヲハ、光明ヲハナチテ、ソノヒカリノウチニオサメヲキマシノテ、地獄ヘモオトシタマハスシテ、一期ノイノチツキヌレハ、カノ極樂浄土ヘオクリタマヘルコ、ロヲ、阿弥陀仏トハマフシタテマツルナリ。サレハ、世間ニヒトノコ、ロウルハ、クチニ南無阿弥陀仏トナヘタスカランスルヤウニ、ミナヒトオモヘリ。ソレハナヲオホツカナシ。サリナカラ、浄土一家ニオヒテ、サヤウニ沙汰スルカタモアリ。是非スヘカラス。コレハ我一宗

ノ開山ノス、メタマヘルトコロノ、一流ノ安心ノトホリヲマフスハカリナリ。⁽²⁸⁾

この「御文」は、大きく前後二段に別れる。「シカレハ、コノ弥陀如来ノ他力本願ヲハ、ナニトヤウニ信シ、マタナニト機ヲモチテカランスルヤラン」から第二段が始まり、第一段に一つの選び、第二段に一つの選びと、計二つの選びが示されているのである。

釈迦一代の説教はいずれも勝れた教えであり、その教えの通りに修行する人は、必ず仏になる。しかし、末法の世を生きると言われても仕方のない、機根劣った私たちには、それは適い難いことである。そのような私たちが仏となる道はただ一つ、阿弥陀如来の本願にすぎり、阿弥陀如来を深く「たのむ」以外にはない。これが一つの選びである。さらに、阿弥陀如来を深く「たのむ」ということについて、阿弥陀如来を「たのむ」とは、南無阿弥陀仏の六字の道理に領くということであり、ただ口にさえ南無阿弥陀仏と称えたら救われるというようなものではない。これがもう一つの選びである。

親鸞の阿弥陀如来による救済の体験は、その主著「教行証文類」「化身土巻」に、親鸞自身によつて次のように述べられる。いわゆる「三願転入」と言われる箇所である。

久出^{シテ}三万行諸善之仮門^ヲ永離^ニ双樹林下之往生^ヲ回入^{シテ}善本徳本真門^ニ偏^{ヘニシキ}發^ニ難思往生之心^ニ然^ル今特^ニ出^ニ方便真門^ヲ轉^ニ入^ニ選^{セリ}願^ニ海^ニ速^ニ離^ニ難思往生之心^ニ欲^ニ遂^ニ難思議往生^ヲ果^ニ遂^ニ之^ヲ誓^ニ良^ニ有^ニ由^ニ哉^ニ爰^ニ久入^ニ願^ニ海^ニ深^ニ知^ニ仏恩^ニ為^ニ報^ニ謝^ニ至徳^ニ披^ニ眞宗簡要^ニ恒常称^ニ念^ニ不可思議徳海^ニ弥喜^ニ愛^ニ斯^ニ特^ニ頂^ニ戴^ニ斯^ニ也^ニ⁽²⁹⁾

これによると、親鸞は、「万行諸善」を修する「双樹林下往生」から、念仏を「善本徳本」として称する「難思往生」への回入、その「難思往生」から、弘願念仏による「難思議往生」への転入という二度の選びを体験して救われたことになる。ところが、「教行証文類」「後序」には、やはり、親鸞みずから自己の救済の実現を次のように述べているのである。

愚禿釈鸞建仁辛酉^{シユノレキ}曆棄^ヲ雑行^ヲ分帰^ニ本願^ニ⁽³⁰⁾

「建仁辛酉曆」とは、親鸞が源空と出遇った年。親鸞は、源空との出遇いによって、雑行を修する「双樹林下往生」を棄て、本願に帰する「難思議往生」を遂げたと言うのである。この「自力ノ心ヲヒルカヘシスツル」⁽³¹⁾（唯信鈔文意）廻心の体験は、『歎異抄』（第十六条）の「一向専修ノヒトニオイテハ、廻心トイフコト、タ、ヒトタヒアルヘシ」⁽³²⁾の文をみると、ただ一度の体験であることがわかる。ならば、一度の体験が二つの選り内容を内容としていることになるのである。

蓋し、親鸞の言う「双樹林下往生」から「難思議往生」への回入は、「双樹林下往生」から「難思議往生」への廻心が内含する反省内容であろう。それは、「双樹林下往生」から「難思議往生」への廻心のところに感得される、実はこれはただ「双樹林下往生」から「難思議往生」への回入に過ぎないという反省である。この反省によって私たちは即、「難思議往生」から「難思議往生」へと転入することができるのである。

ここに、蓮如が、信心を「心ヲ一ニシテ阿弥陀仏ヲフカクタノミマイラセテ」と「サラニ余ノカタヘコ、ロヲフラス、一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン」との二重の選りとして表現した意味がある。蓮如の言う一つ目の選りは、親鸞の言う「双樹林下往生」から「難思議往生」への廻心、二つ目の選りは、その廻心の内景とも言うべき、「難思議往生」から「難思議往生」への転入なのである。

このように、信心を二重の選りとしてとらえたところに、源空によって立教開宗された浄土宗のいのちを、浄土真宗と、「真」の一字で受け止めた親鸞の發揮があり、そのことを蓮如は、しっかり見抜いたのである。信心とは、「罪福」の世界から「真」の世界への廻心という選りであるが、それは、依然「罪福」にとらわれ続けるその身が、常なる「真」の用きかけによって、「真」の世界へと呼び帰され続ける転入という選りを内含しているのである。ここに信心を二重の選りととらえなければならない理由がある。このことについては、さらに詳しくみていきたい。

五 聖道からの解放

蓮如が誕生した頃の本願寺の様子を端的に伝える史料として、次の『本福寺由来記』の記載を挙げたい。

御本寺様（本願寺）ハ人セキタヘテ、参詣ノ人一人モミエサセタマハス。サヒ／＼トスミテオハシマス。⁽³³⁾

この本願寺の窮乏の原因を考察するとき、注目すべきは、玄智（一七三四―一七四九）の『大谷本願寺通記』（巻二）の次の記載である。

承応年中、東肥有^ニ黠徒^一、漫言、四師（善如、綽如、巧如、存如）専談^ニ理法^一、以^ニ威儀^一為^レ本、故本山亡居。⁽³⁴⁾

承応年間（一六五二―一六五四）の東肥の黠徒の漫言として伝えられてはいるが、親鸞の墓所を本願寺と寺院化し、みずから本願寺第三代と名乗った覚如の後、第四代・善如、第五代・綽如、第六代・巧如、そして、蓮如の父である第七代・存如の四人の本願寺歴代は、専ら理法を談ずることを事とし、儀式執行を本とする、すなわち、聖道化していたから、本願寺は衰退したのであるとするこの指摘は、大いに考えられることである。

この本願寺の聖道化には、それなりのいくつかの原因があるうが、その一つとして、本願寺の寺地が考えられる。大谷本願寺は、当初より、天台宗青蓮院の子院である妙香院を本所とする法楽寺領にあったことから、その存続のためには、青蓮院への追従を余儀なくされたと思われる。その結果、いつしか聖道化することとなったのであろう。

極度に窮乏した本願寺。蓮如がこの本願寺の再興に燃えたことは想像に難くない。

本願寺第七代・存如の長男として、蓮如は誕生した。本来なら祝福されるべきその誕生も、母の素性ゆえ、決してそのようなものではなかったようである。蓮如六歳、年の瀬も押し迫った十二月二十八日、存如に正妻が迎えられ、話が具体化してきたことがあつてか、母は本願寺より姿を消したのである。自分が本願寺にいては、蓮如の将来には

よろしくないと考えてのことであろう。その母が蓮如に残した言葉を、『蓮如上人遺徳記』には次のように伝承されている。

ネガハクハ児ノ御一代ニ聖人ノ御一流ヲ再興シタマヘ。⁽³⁵⁾

この母の願いに応える蓮如の志願が、『天正三年記』『蓮如上人御若年砌事』に伝えられている。

蓮如上人ハ十五歳ノ御年ヨリ是非トモニ聖人ノ法流オホセタテラレサフrahヘキト思召サフrahヒツルト、常ニ御意候シ御念力通シ申サフrahフテ、御繁昌サフrahフ。⁽³⁶⁾

生母の願いが蓮如の生涯を貫いた。それは、浄土真宗の再興であり、その再興の意味は、次の『実悟旧記』(第十五条)の記載に明らかである。

一宗ノ繁昌ト申ハ、人多ク集リ威ノ大キナルコトニテハナク候。一人ナリトモ、信ヲ取ガ一宗繁昌ニ候。シカレハ、専修正行ノ繁昌ハ、遺弟ノ念力等ト云々。⁽³⁷⁾

蓮如の「再興」とは、単に本願寺門徒の数が増え、本願寺の勢いが盛んになることでは決してなかった。それは、一人であっても、信心を獲得する者が誕生することであったのだ。それゆえ、蓮如の再興が、信心を明らかにすることによってなされたことを、『実悟旧記』(第百二十三条)には次のように伝える。

聖人ノ御流ニハ頼ム一念ノ所、肝要也。故ニタノムト云コトヲハ、代ニアソハシオカレ候ヘトモ、クワシクナニト頼メト云コトヲシラサリキ。然ハ前々住上人(蓮如)ノ御代ニ御文ヲ御作候テ、雜行ヲステ、後生タスケ玉ヘトモ、一心ニ弥陀ヲタノメトアキラカニシラセラレ候。シカレハ御再興ノ上人ニテマシマスモノ也。⁽³⁸⁾

蓮如は、本願寺歴代によって明らかにされなかった信心を、明らかにしたことをもって、「御再興ノ上人」と呼ばれるのである。

さて、信心の回復のため、聖道との決別に乗り出した蓮如の姿が、『実悟旧記』(第百五十八条)に次のように伝え

られる。

善如上人緯如上人両御代ノコト、前住上人（実如）仰ラレ候キ。両御代ハ威儀ヲ本ニ御沙汰候シ由、仰ラレ候。
然ハ今ニ御影ニ御入候由仰ラレ候キ。黄袈裟黄衣ニテ候。然ハ前々住上人（蓮如）ノ御トキ、アマタ御流ニソム
キ候本尊以下御風呂ノタヒコトニヤカセラレ候。⁽³⁹⁾

本願寺第四代・善如、第五代・緯如の頃は、儀式執行を本とし、しかもその姿は、「黄袈裟黄衣」であったというのであるから聖道式である。蓮如は、善如、緯如の頃にはもちいられていた、浄土真宗ではもちいない本尊等を、風呂を焚くごとに焼却したという。このような行動には、青蓮院の影響下にあっては、比叡山延暦寺からの弾圧も覚悟しなければならぬ大変な決断を要し、ここに、終始一貫して信心の回復を目指した蓮如の決意の程を窺うことができる。事実、寛正六年（一四六五）一月、大谷本願寺は、延暦寺の衆徒によって、破却されることとなったのである。ところで、このような聖道との決別とは、仏道を聖道とみるか、往生浄土とみるかの仏道観の選びを意味する。聖道とは、あくまで私たちが自分の努力によって、自身を罪を消し、自分の方から仏果、すなわち真理へと向かう仏道のことで、そこには、聖者のみ耐え得る、想像を絶する努力が必要となる。一方、往生浄土とは、罪の身の自覚を手掛かりに、真理の名告りを南無阿弥陀仏の六字に聞き、真実の世界に遊ぼうとするものである。私たちが真理へ向かうことを仏道とするのか、それとも真理が私たちに用きかけて来ているところを聞くことを仏道とするのか。自己の姿を深く省みる者にとっては、おのずと仏道とは、往生浄土の道でなければならぬことが領かれよう。

本来、この仏道の選びがなされるとき、信心は獲得されるのである。親鸞より前の浄土教の祖師方が、これ以上の論を展開しなかったのも当然のことである。ところが、親鸞自身、二十九の歳に源空との出遇いによって、往生浄土の仏道に立つことができたにもかかわらず、そののち次のような体験をしたことが、『恵信尼消息』（第五通）に伝えられている。いわゆる「寛喜の内省」と言われる出来事である。

ふして二日と申日より、大きやうをよむ事ひまもなし、たま／＼めをふさげは、きやうのもんしの一時（字）ものこらす、きららかにつふさにみゆる也。さてこれこそ心へぬ事なれ、念仏の信しんよりほかには、なにことか心にかゝるへきと思て、よく／＼あんしてみれば、この十七八なんかそのかみ、けに／＼しく三ふきやうをせんふよみて、すさうりやくのためにとて、よみはしめてありしを、これはなにこそ、し、んけう人しんなんちうてんきやうなむとて、身つから信し人をおしへて信せしむる事、まことの仏おんをむくゐたてまつるものと信じながら、みやうかうのほかには、なにことのおそくにて、かならずきやうをよまんとするや、と思かへしてよまさりしことの、されはなほもすこしのころとあるや、人のしうしんしりきのしんは、よく／＼しりよあるへしとおもひなしてのちは、きやうよむことはと、まりぬ。

（臥して二日と申す日より、『大経』を読む事、ひまもなし。たまたま目をふさげば、経の文字の一字も残らず、きららかに、つぶさに見ゆる也。さてこれこそ心得ぬ事なれ。念仏の信心より外には、何事か心にかかるべきと思て、よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく『三部経』を千部読みて、衆生利益のためにとて、読みはじめてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身ずから信じ、人をおしえて信ぜしむる事、まことの仏恩を報いたてまつるものと信じながら、名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするやと、思いかえして、読まざりしことの、さればなおも少し残るところのありけるや。人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべしと思いなして後は、経読むことは止りぬ。⁽⁴⁰⁾）

これは、寛喜三年（一一三二）四月、親鸞五十九歳、病床にある親鸞が、妻惠信尼に語った内容である。高熱で床に臥している間に、ひたすら『無量寿経』を読誦したと言うのである。その理由を考えているうちに、親鸞の脳裏に蘇ったのが、建保二年（一一二四）、親鸞四十二歳、上野国佐貫で、その土地の人々の惨状を見るに見かねて、衆生利益のためにと三部経を千部読誦し始めたが、途中でやめたという出来事であった。途中で止めたために心残りがあ

って、この度また、「無量寿経」を誦したのだろうか、「人の執心、自力の心」は、よくよく気を付けなければならないと述べているのである。

このように往生浄土の仏道に立ちながらも、現実の課題として、なお、三部経を誦することにより利益を求めたり、あるいは罪業の身をただ悲嘆するのみであつたりと、「人の執心、自力の心」と言われる、罪福を信じる心、いわゆる「罪福信」にとらわれ、阿弥陀如来の本願に乗托しきれない自分の姿が明らかになったのである。こうした姿は、往生浄土の仏道に立ち、信心獲得できたがゆえに明らかとなったと言えよう。つまり、罪福信の拭い去りがたきことは、罪福信を超えていよいよ明らかになるのである。ここに、親鸞の言う、難思往生から難思議往生への転入、蓮如の言う、もう一つの選びが信心の内容とならなければならない理由がある。

六 蓮如当時の異義

蓮如の当時、真宗門徒と名乗りながら、罪福信にとらわれていることに全く無自覚な人々が多かった。そのなか、殊に仏光寺の在り様は、その寺地が、大谷本願寺に程遠からぬ汁谷であつたことから、蓮如の大谷時代、常に蓮如の批判の対象となつていたことと思われる。

当時の仏光寺の様子は、『本福寺由来記』に、次のように伝えられている。

応永二十年ノ比、シルタニ仏光寺コソ、名張(帳)エケイツノ比ニテ、人民クシフシテ、コレニコソル。⁽⁴¹⁾

応永二十年(一四一三)とは、蓮如誕生の二年前である。この頃、仏光寺は、名帳、絵系図で大いに繁盛してゐたのである。覚如の『改邪鈔』(第一条、第二条)をみるに、名帳とは、信者の名を書き列ねて相伝の系譜を示す帳面のこと、絵系図とは、法流相承の系譜を図示したもので、仏光寺では、名帳に登録したとき往生が定まるとし、

また、人々に絵系図の所持を勧めていたことが知られる。人々は、名帳という往生のための安易な手段に強く心引かれたのであり、仏光寺としては、そういう人々を、さらに絵系図の所持によって完璧に縛ろうとしたのである。

さらに、蓮如の吉崎時代の『御文』を窺うと、当時越前国には、「善知識だのみ」「施物だのみ」「不拝秘事」「十劫秘事」「一益法門」などの異義がはびこっていたことが知られる。

「善知識だのみ」については、蓮如は、『五帖御文』二帖目第十一通に次のように批判している。

アル人ノコトハニイハク、タトヒ弥陀ニ帰命ストイフトモ、善知識ナクハイタツラコトナリ。コノユヘニ我等ニヲヒテハ、善知識ハカリヲタノムヘシ、ト云云。コレモウツクシク当流ノ信心ヲエサル人ナリトキコエタリ。抑善知識ノ能トイフハ一心一向ニ弥陀ニ帰命シタテマツルヘシ、ト人ヲス、ムヘキハカリナリ。⁽⁴²⁾

善知識だのみとは、特定の人物を善知識と仰ぎ、如来に擬する見解であるが、これは善知識への依存から自己が問題とならず、それゆえ、私たちの中から絶対者、独裁者を輩出する非常に危険な主張である。善知識とは、阿弥陀如来による救済の媒介者、あくまで私たちを真実信心へと導いてくださった人々に対して、はじめてもちいられる感謝を込めた敬称でなければならないのである。

「施物だのみ」への蓮如の批判は、『五帖御文』一帖目第十一通にみられる。

門徒ノカタヨリモノヲトルヲヨキ弟子トイヒ、コレヲ信心ノヒト、イヘリ。コレオホキナルアヤマリナリ、マタ弟子ハ坊主ニモノヲタニモオホクマヒラセハ、ワカチカラカナハストモ、坊主ノチカラニテタスカルヘキ様ニオモヘリ。コレモアヤマリナリ。⁽⁴³⁾

坊主は、財物を多く捧げる門徒を良い弟子、信心の人と言い、また門徒は、財物を捧げたのだから、あとは坊主がなんとか往生させてくれるだろうと考えている。このように、財物に絆されて、信心の真意を見失っている坊主の不心得と、救いを財物で買おうとする門徒の誤った考えとを強く諷めているのである。

「不拝秘事」への批判は、「五帖御文」三帖目第三通にみられる。

ワツラハシキ秘事トイヒテ、ホトケヲモオカマヌモノハ、イタツラモノナリトオモフヘシ。⁽⁴⁴⁾

この異義の内容を具体的に知る史料は現在伝わっていない。杉紫朗著『御文章講話』⁽⁴⁵⁾には、その理由として、この秘事は、当時の人々に、説明を要しないまでに知られていたことを指摘したうえで、さらに、その内容について考察がなされている。いまそれによると、不拝秘事とは、我が身、我が心がそのまま阿弥陀如来のさとりそのものであると思うことが念仏で、それゆえ、礼拝するならば自分自身を礼拝すればよいとし、仏の木像・絵像を死物として拝まない主張。この主張は、自身を仏とみるもので、正定聚と滅度を現世における一益として即身成仏を説く一益法門や、善知識を現実に現れた如来と仰ぐ善知識だのみの主張と軌を一にし、自身を深く省みる者には、到底受け入れられるものではない。そもそも、阿弥陀如来の救済を確信する者に、阿弥陀如来の顕現である仏像を拝もうとする心の起るのとは必然である。

「十劫秘事」への批判は、「五帖御文」一帖目第十二通(後の流布本の第十三通)に次のようにある。

念仏者ノナカニオイテ、不思議ノ名言ヲツカヒテ、コレコソ信心ヲエタルスカタヨトイヒテ、シカモワレハ当流ノ信心ヲヨクシリカホノ体ニ心中ニコ、ロエヲキタリ。ソノコトハニイハク、十劫正覚ノハシメヨリワレラカ往生ハサタメタマヘル、弥陀ノ御恩ヲウスレヌカ信心ソ、トイヘリ。コレオホキナルアヤマリナリ。⁽⁴⁶⁾

十劫秘事とは、今から十劫の昔、一切衆生を救わなかったならば成仏しないという誓いを成就して、阿弥陀仏となられたのであるから、そのときすでに衆生の救済は成就されており、その御恩を忘れないのが信心であるとする見解。確かにこのような理解は可能ではあるが、これは全く自己を度外視したもので、私たちの力とはなり得ない。經典に自己の救いを求めようとするならば、あくまでも主体的に拝読しなければならぬ。自己の姿を省みるならば、すでに救われているのだと言って安閑としていられようはずないのである。阿弥陀如来は、一切の衆生を救うと誓い、

成仏されたにもかかわらず、いまだにこの私は救われず、これから先も救われずに流転し続けるであろうと受け止めるからこそ、阿弥陀如来の救済のはたらきかけは永遠であり、しかも必ず救ってくださるのだとよろこばれるのである。

「一益法門」への批判は、『五帖御文』一帖目第四通に次のようにある。

問テイハク、正定ト滅度トハ一益トコ、ロウヘキカ、マタニ益トコ、ロウヘキヤ。

答テイハク、一念發起ノカタハ正定聚ナリ、コレハ穢土ノ益ナリ。ツキニ滅度ハ淨土ニテウヘキ益ニテアルナリ、トコ、ロウヘキナリ。サレハニ益ナリトオモフヘキモノナリ。⁽⁴⁷⁾

当時、越前国にはびこっていた秘事法門と呼ばれるものとして、善知識のみ、施物のみ、不拜秘事、十劫秘事、一益法門を挙げることができた。それらの内容は一様ではないが、いずれにせよ、不思議な力をたのみとする、自分の現実から目を背けた神秘主義的なものである。その多くは、特別な宗教儀礼によつて一時的な恍惚感へと導こうとするもので、中でも、儀式を終えた者を仏に擬するこの一益法門は、その最たるものである。私たちの救いには、決してこのような特殊な宗教体験を必要としてはならないのである。

なお、一益法門は、親鸞が第十八願成就文の「即得往生」の文を、現生に信心を獲得すると即座に往生を得、必ず仏となる者たちである正定聚に入ると解し、また、往生すると即座に仏となる往生即成仏を主張したことによつて生じた。つまり、この親鸞の教えを、即得往生即成仏と曲解し、現生で仏となる即身成仏を主張したのである。

以上、蓮如当時の異義の幾つかを拾ってみたが、すべてに共通して言えることは、それらが、私たちの罪福信に根差しているということである。

善悪の心は、誰しも持ち合わせている。それは、その規範が、私たちの「自我」にあるからである。自我を安定させるのに都合のよいもの、自我に迎合するものは善、自我を不安定にさせるもの、自我に敵対するものは悪である。

この自我という規範への反省から、否、その多くは自我への反省すら伴わないのが現実であろうが、私たちが新たな規範を他に求め、その規範によって生じたのが罪福を信じる心、すなわち、罪福信である。罪とはその規範からすれば廃せられるべきものの、福とは歓迎されるべきものである。

ところで、罪福信の規範は、私たちが要求し、私たちの理知分別から出たものであるにもかかわらず、それは私たちの他なるものとして、私たちの理知分別との接点を一切持たず、それゆえ、絶対不可侵なるものとして、私たちに重くのしかかってくる。蓮如はそれを「不思議」と述べ、自己の教学を論理的に述べる「御文」の中では、阿弥陀如来という真理の用きかけを語るときに使う「不可思議」とは、厳密に区別している。この場合、罪福信の規範に領く手段は私たちにはなく、ただその罪福が誰によって語られているかということによって、納得したという錯覚に陥ることと自己満足する以外にはない。ここに、他者が規範となり、教祖が誕生する。これまでに窺ってきた異義はすべて、善知識だのみが根底にあるといつてよいであろうし、その救済は、私たちの領きをゆるさない摩訶不思議なものとなるのである。

さて、蓮如が最も頭を悩ませたのが、「世間ニヒトノコ、ロウルハ、クチニ南无阿弥陀仏トトナヘテスカランスルヤウニ、ミナヒトオモヘリ」という、南無阿弥陀仏を摩訶不思議な名言に貶めていた、当時の真宗門徒の在り様であった。蓮如にとつては、こうした理解は、「ソレハナヲオホツカナシ」とするものであるが、「サリナカラ、浄土一家ニオヒテ、サヤウニ沙汰スルカタモアリ」と、浄土の他流では言われていたのである。この「浄土一家」とは、浄土宗鎮西派のことであり、この念仏理解は、蓮如（一四一五—一四九九）が誕生する少し前に活躍し、浄土宗（鎮西派）中興の祖と言われる聖阿（一三四一—一四二〇）によって唱えられた。

七 相伝の重視

蓮如が、自分の真宗理解が正当なものであることを相伝をもって証明しようとしていることは、次の蓮如出口時代の文明八年(一四七六)七月二十七日の『御文』(帖外)より窺える。

抑コノコロ摂州河内大和和泉四ヶ国ノアヒタニライテ当流門徒中ニ、アルヒハ聖道禪僧ノハテナントイフ仁体トモ当流ニ帰スルヨシニテ、ヲノ／＼本宗ノ字チカラ才学ヲモテ当流ノ聖教ヲ自見シテ、相伝ナキ法義ヲ讃嘆シ、アマサヘ虚言ヲカマヘ、当家ノ実義ヲクハシク存知シタルヨシヲマフシテ、人ヲヘツラヒタラセルニヨリテナリ、コレ言語道断ノ次第ナリ。コ、ロアラン人ハコレヲモテ信用スヘカラス。又俗人アルヒハ入道等モ、当流聖教自見ノ分ヲモテハ、セメテハワカカタノ一門徒中ハカリヲコソ勸化スヘキニ、結句仏光寺門徒ニカ、リ、アマサヘ改邪鈔ヲ袖ニイレテ、マサニ当流ニナキ不思議ノ名言ヲツカヒテ、カノ方ヲ勸化セシムル条、不可説ノ次第ナリ。所詮向後ニライテ、カクノコトキノ相伝ナキ不思議ノ勸化ヲイタサントモカラニライテハ、当流門葉ノ一烈タルヘカラサルモノナリ。⁽⁴⁸⁾

蓮如は、禪宗などから真宗へ帰依して来た僧侶や、あるいは俗人が、帰依以前の仏教理解、自分勝手な理解で真宗の聖教を解釈し、「相伝ナキ不思議ノ勸化」をしているとして、彼らを相伝の有無で批判しているのである。「ヨキヒトノオホセヲカフリテ信スルホカニ、別ノ子細ナキ」相伝こそ、異義を批判できる唯一の正当な方法なのである。

また、蓮如には相伝あることを伝える次の『天正三年記』「蓮如上人御若年砌事」の記載からも、蓮如が相伝を重視したことが窺えよう。

教行信証又ハ六要抄等、常ニ御覧セラレ、又安心決定抄ハ三部マテ御覧シヤフセラレタル事候ヤウニ、聖教等

御覽セラレ、存如上人へモ、法流ノ一儀懇ニ尋マヒラセラレケルト見へ申シケル。御相承ノ儀アキラカニ御座サ
フラヒツルト見へ申シサフラヒキ。⁽⁴⁹⁾

蓮如は、親鸞の主著「教行証文類」、その注釈書である存覚の「六要鈔」、また「安心決定鈔」等を熟読したこと、
さらに、父存如より、真宗の教えを口伝されたことがこのように伝えられる。

ところで、ここで問題になるのが「安心決定鈔」である。この書は、真宗に属する典籍を列挙した、存覚の「浄典
目録」にも見られず、またその内容からみて浄土の他流・西山系の書と考えられ、本願寺第三代・覚如、その長男存
覚が、ともに西山深草義の学匠・阿日房彰空に学んだことよりすれば、おそらくは、覚如、存覚によって真宗にもた
らされたものと推測される。いずれにせよ、相伝を重んじる蓮如にとっては、「安心決定鈔」は、真宗相伝の書であ
ったことは間違いない。

相伝の書についての具体的な蓮如の指示は、次の「榮玄聞書」(第二十六条)の記載に窺うことができる。

聖教拝見申サハ聖人ノ御作並ニ覚如存覚ノ御作ノ聖教本ニ候。法然上人ノ御作ニハ選択集本末ヨリホカハ依用申
ヘキハ有間敷ノヨシ、円如様仰ラレ候ツルトタシカニ承リ候。⁽⁵⁰⁾

これは、蓮如の孫で、本願寺第九代・実如の子である円如の言葉であるが、蓮如の常の仰せと受け止めてよいであ
ろう。真宗の聖教として依用するならば、親鸞の著作はもちろんのこと、覚如、存覚の著書に依るようにとの指示で
ある。たとえ源空のものであっても、その主著「選択集」以外はもちいてはならないとの指示に、相伝の書に対する
厳しい選びがなされていることを知ることができる。

こうした記載、また「御文」の記述内容から、蓮如は、親鸞の教えを、覚如、存覚の書の上に確かめていったとい
うことは明らかである。

八 蓮如の行信理解

蓮如が最も頭を悩ませたと思われるのが、浄土宗（鎮西派）中興の祖・聖阿の念仏理解である。その内容は、聖阿の「教相十八通」に次のように端的に示されている。

単信、大信者不識本願、真実不知名号、大利不分別安心起行、不并総願別願、如是諸解義悉是遣疑煩惱、教門方便也。若單直愚痴人、疑惑亦無也、只心存助給口唱、南無阿弥陀仏之許也。是云單直仰信正機。

このなにも難しいことは考えず、ただ助けてくださいと心に思つて、口に南無阿弥陀仏を唱えるだけでよいという念仏理解は、私たちの罪福信を温存し、念仏を摩訶不思議な救済へと貶める危険性を孕むものとして、蓮如には、到底受け入れられるものではなかった。しかし、こうした安易な念仏理解は、真宗門徒にも受け入れやすいものであった。ここに、蓮如の苦悩はあった。この聖阿の念仏理解に対して、蓮如は覚如の念仏理解をもつて対抗したのである。覚如（一二七〇—一三五二）も、真宗の念仏理解を明らかにするために苦悩した人であった。当時は、聖阿と同じく鎮西派の良忠（一一九九—一二八七）が活躍して、その念仏理解によって、真宗の念仏理解が大いに混乱したのである。

良忠は、「選択伝弘決疑鈔」に第十八願を掲げ、次のように述べる。

設我得仏十方衆生等者此願生因、謂三心具足、称名念仏若不成就生因者誓願不成也。祖師觀經釈云至心者至誠心也。信樂者深心也。欲生我國者廻向發願心也。

三心具足の称名念仏を往生の因とするのである。その三心とは、「無量壽經」の至心・信樂・欲生の三信、「觀無量壽經」の至誠心・深心・廻向發願心の三心であり、両者は全く同じであるとする。また、称名念仏に關しては、「觀

經玄義分伝通記」の次の文に注目したい。

衆生、善行不_レ出_二定散_一、定散之外、不可_レ別立弘願、一行三輩散善、今家定判、故下輩行亦是要門、於行業上加弘願力、即是弘願^{ナリ}(53)

称名念仏は、要門散善に位置付けられる。そして、その称名念仏の行に加えられる弘願力を弘願とするのである。

「定散之外、不可_レ別立弘願、一行」とは、明らかに、念仏を弘願の行とする真宗をにらんで述べられたものであろう。良忠が真宗で言われる他力往生など認めないことは、次の「選択伝弘決疑鈔」の文に明らかである。

自力他力者、自三学力名_二為_一自力、弘本願力名_二為_一他力、也問聖道修行亦請弘加、淨土欣求行、自三業而偏名意如何答、聖道行人、先三学_二為_一成、此行而請加力、故属自力、淨土行人、先信弘力、為_レ順弘願而行、念仏、故属他力、也自強他弱、他強自弱^{ハト}(54)

自力とはみずからの身口意の三業に修める戒定慧の三学力、他力とは仏の本願力であると押さえ、往生の因について、他力に重点を置く場合を概して他力往生と言うと指摘するのである。

諸行往生を許すのが良忠の特徴であるが、諸行を修することのできない私たち凡夫は、偽らざる心(至誠心)、願力を深く信じる心(深心)、所修の行業を廻向する心(廻向発願心)という三心を懷きつつ称名念仏に励むことを因、ここに加えられる弘願力、すなわち、本願力を縁として往生するといふのである。

このように、往生の因に自力、すなわち、私たちの努力の必要性を認めた瞬間、私たちは罪福信にとらわれ、摩訶不思議な救済へと転落していくことは必至である。

良忠は、三心具足の称名念仏を滅罪の利益によって意義付けるが、これは全く罪福信にとらわれた姿であり、摩訶不思議な話である。

また、往生の因に自力を認めることによって、当然のことながら三心、称名念仏は退転することになり、さらに、

称名念仏を滅罪の利益で意義付けることによって、臨終の一瞬まで罪を造り続ける私たちにとっては、余程うまく念仏を称えなければ、罪が残ることになり、往生浄土のためには、最終的には臨終来迎をたのみとすることになるのである。良忠は、臨終来迎を重視するが、こうなれば、いよいよ私たちには領きようなない摩訶不思議な救済である。

このような良忠の念仏理解と真宗の念仏理解を峻別するため覚如は、以下のような念仏理解を展開した。覚如の念仏理解が端的に述べられているものとして、次の「口伝鈔」の文を挙げたい。

他力の信をは一念に即得往生ととりさためて、そのときいのちをはらさん機は、いのちあらむとは念仏すへし。（中略）一念をもて往生治定の時刻とさためて、いのちのふれは自然と多念におよぶ道理をあかせり。されは平生のとき一念往生治定のうへの仏恩報謝の多念の称名とならふところ、文証・道理顯然なり。⁽⁵⁵⁾

平生に他力の信心を獲得するとき往生が定まり、そのうえの仏恩報謝の称名念仏とするのである。そして、他力の信心については、「最要鈔」「改邪鈔」には、次のように述べる。

信心ヲハ、マコトノコ、ロトヨムウヘハ、凡夫ノ迷心ニアラス、マタク信心ナリ。コノ信心ヲ凡夫ニサツケタマフトキ、信心トイハル、ナリ。⁽⁵⁶⁾

イマ報土得生ノ機ニアタヘマシマス仏智ノ一念ハ、スナハチ仏因ナリ。⁽⁵⁷⁾

このように他力の信心をそれぞれ「仏心」、「仏智」と表現して、私たちの努力で得られるものではないことを明確にしているのである。また、称名念仏については、「口伝鈔」に次のように述べる。

た、よく如来のみなを称して大悲弘誓の恩をむくひたてまつるへしと。平生に善知識のをしへをうけて信心開発するさき、正定聚のくらゐに住すとたのみなん機は、ふた、ひ臨終の時分に往益をまつへきにあらす。そののちの称名は仏恩報謝の他力催促の大行たるへき条、文にありて顯然也。⁽⁵⁸⁾

称名念仏は、他力信心を獲得するところに自然にもうされる「他力催促の大行」であるとして、私たちのほからい

を一切否定しているのである。

このように徹底した自力排除を貫く覚如は、第十八願成就文にみられる信心獲得のための「名号」については、「口伝鈔」に「報土往生の真因たる名号の因⁽⁵⁹⁾」と述べるように不可欠であるとするが、称名念仏は、信心獲得のためには必要としない。称名念仏の必要性を説けば、私たちは必ず罪福信にとらわれ、称名念仏に励もうとすることは必ずであるからである。このため、「名号」と「称名」とを正確に使い分け、両者の意味を含む「念仏」という表現は、できるかぎり採らないのである。

蓮如の念仏理解が、この覚如の念仏理解を骨格としていることは、次の「五帖御文」二帖目第三通の文をみれば一目瞭然である。

弥陀如来ノ真実信心ヲハ、イクタヒモ他力ヨリサツケラル、トコロノ、仏智ノ不思議ナリトコ、ロエテ、一念ヲモテハ往生治定ノ時刻トサタメテ、ソノトキノ命チノフレハ、自然ト多念ニオヨフ道理ナリ。コレニヨリテ、平生ノトキ一念往生治定ノウヘノ仏恩報尽ノ多念ノ称名トナラフトコロナリ。⁽⁶⁰⁾

ところで、覚如の念仏理解の問題点は、他力の信心と自力の私たちの接点、すなわち、私たちは、どのようにして他力の信心を獲得するかについては触れられていないことにある。この点をおぎなうため、蓮如は存覚の念仏理解に注目したようである。

存覚は、その著「六要鈔」で、「行巻」に引かれる善導の「往生礼讃」「後序」の文中、第十八願加減の文について、信心が称名に置き換えられたことについて次のように考察している。

問。第十八願、以三至心等三信^ヲ為^ス要、何除三至心信樂之句^ヲ今加^ニ「称我名号」句^ヲ耶。此句願文無^シ之、云何。答。此有^ニ深意、今所^レ言之称我名号、則示^ニ本經^ノ至心信樂欲生之意^ヲ。所以然^ニ者、至心等者、称^ニ仏名号^ヲ得^ニ往生^ノ益^ヲ、是仏本願、如^レ此信知、是名^ニ至心信樂欲生^ノ。故發^ニ此心^ヲ、即是称我名号之義^ヲ。為^ニ願^ノ此意^ヲ、除^テ彼加^レ此、其義可

知^ス（61）

この文より明らかであるように、存覚は、仏の名号を称えて往生の益を得るとというのが阿弥陀如来の本願であり、このことを、私たちが「信知」することを信心としているのである。ここに、他力の信心と、自力の私たちの接点、が示されたのである。また、信心獲得するところ、自然に称名念仏されることも明らかとなったのである。

さて、蓮如の念仏理解をよく表すものとして、次の「五帖御文」五帖目第十一通の文に注目したい。

夫人間ニ流布シテミナ人ノコ、ロエタルトナリハ、ナニノ分別モナクチニタ、称名ハカリヲトナヘタラハ、極樂ニ往生スヘキヤウニオモヘリ。ソレハ、オホキニオホツカナキ次第（第）ナリ。他力ノ信心ヲトルトイフモ別ノコトニハアラス。南无阿弥陀仏ノ六ノ字ノコ、ロヲヨクシリタルヲモテ、信心決定ストハイフナリ。ソモ／＼信心ノ体トイフハ、経ニイハク、聞其名号信心歓喜トイヘリ。善導ノイハク、南无トイフハ、帰命マタコレ発願廻向ノ義ナリ。阿弥陀仏トイフハ、スナハチソノ行トイヘリ。南无トイフ二字ノコ、ロハ、モロ／＼ノ雜行ヲステ、ウタカヒナク一心一向ニ阿弥陀仏ヲタノミタマツルコ、ロナリ。サテ、阿弥陀仏トイフ四ノ字ノコ、ロハ、一心ニ弥陀ヲ帰命スル衆生ヲ、ヤウモナクタスケタマヘルイハレカ、スナハチ阿弥陀仏ノ四ノ字ノコ、ロナリ。サレハ、南无阿弥陀仏ノ体ヲカクノコトクコ、ロエワケタルヲ、信心ヲトルトハイフナリ。コレスナハチ他力ノ信心ヲヨクコ、ロエタル、念仏ノ行者トハマフスナリ。⁽⁸²⁾

この「御文」は、南无阿弥陀仏の六字の名号と信心と信心獲得との関係を、常のごとく善導の六字釈によって、簡潔な文章でよく表している。ここでは、蓮如は、南无阿弥陀仏の南无とは、衆生が阿弥陀如来をたのみとする信心、阿弥陀仏とは、そのたのみ信心のところにたらく阿弥陀如来の救済であるとし、衆生のたのみ信心・機も、たすけるはたらき・法も、一体に南无阿弥陀仏の六字の名号の中に成就されているとする。あとは、この名号の道理に頷く信心が決定すれば、そのとき私たちの救済は、全く他力によって成立することになるというのである。

この名号の道理に領く信心を、『末代無智の御文』では、「一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン」と述べたのである。ところで、蓮如が、名号の道理を善導の六字釈で、機法一体の南無阿弥陀仏と説明するのは、善導は、親鸞の言う七祖の第五祖であり、また、機法一体の南無阿弥陀仏とは、『安心決定鈔』の説くところであるからである。あくまで相伝の上にその念仏理解を展開したのである。

九 罪福信からの解放

では、蓮如は、南無阿弥陀仏の道理にどのようにして領いたのか。このことが『末代無智の御文』の「タトヒ罪業ハ深重ナリトモ」の文に示されたのである。

このところは、第十八願の「唯除五逆誹謗正法」の文、いわゆる「唯除の文」の釈である。この唯除の文は、既に親鸞によって、『尊号真像銘文』に、次のように釈されている。

唯除トイフハ、タ、ノソクトイフコトハ也。五逆ノツミヒトヲキライ、誹謗ノオモキトカラシラセムト也。コノフタツノツミノオモキコトヲシメシテ、十方一切ノ衆生ミナモレス往生スヘシトシラセムトナリ。⁽⁶³⁾

生きとし生ける者を救うと誓いながら、五逆を犯した者、仏法を謗る者は除くと述べる矛盾に、親鸞は、除くというのは、知らしめるということであり、五逆、謗法の身であることを知らしめられて、往生すると領解することによって領いたのである。

五逆とは、一般には、父を殺す、母を殺す、聖者（阿羅漢）を殺す、教団の和合一致を破壊し分裂させる、仏の身体を傷つけ出血させる、五つの逆罪とされる。

私たちは、すべてを打算の関係へと貶めてしまうが、それが本来打算の関係ではない父母に対してなされるとき、

父母との関係を破棄する、すなわち、父母を殺すことになる。また、私たちからは、仏教を疑う心を拭い去ることはできないが、この疑心から、聖者を否定し、教団を破壊し、仏を傷つけることになるのである。まさに私たちは、仏法を謗る者以外の何者でもない。

このように、自身を五逆・謗法の罪業深重の身と自覚することによって、いわゆる「自力無功」という境地へ追い込まれ、自力の心である罪福信を超えて真実の世界に遊ぶ、これが私たちの救いであることを親鸞は明らかにしようとしているのである。

蓮如もまた同様に、南無阿弥陀仏に救われるという南無阿弥陀仏の道理を、罪業深重の身の自覚によってたどり着いた自力無功という境地で領いたのである。その自力無功という境地で罪福信という私たちの心を超え、真実の世界に生きることこそ阿弥陀如来の救いであることを、「タトヒ罪業ハ深重ナリトモ、必ス弥陀如来ハスクヒマシマスヘシ」と述べたのである。

十 南無阿弥陀仏の人生

「コレスナハチ第十八ノ念仏往生ノ誓願ノコ、ロナリ」。以上で蓮如の第十八願の釈は終わるのであるが、それは、「乃至十念」の釈が欠落することになる。おそらく蓮如は、第十八願は信心獲得するところに救済が成就することを誓う願であるとの理解から、「乃至十念」の称名念仏については第十八願の中では触れなかったのであろう。

ただし、その「乃至十念」は、信心獲得するところに自然にもうされる念仏として捨て置かれることなく、この後に釈されている。「カクノコトク決定シテノウヘニハ、ネテモサメテモ命ノアランカキリハ、称名念仏スヘキモノナリ」の文がそれである。この常に念仏もうして生きる人生とは、阿弥陀如来を感じ、阿弥陀如来に導かれて生きる人

生を意味するのである。いま、その証左として、次の「実悟旧記」（第三十四条）の文に注目したい。

法眼蓮応衣装ト、ノヘラレ、前々住上人（蓮如）ノ御前祇候ヒシトキ、仰ラレ候。衣ノエリヲ御タ、キアリテ、南無阿弥陀仏ヨト仰ラレ候。又前（々）住上人（実如）御疊ヲタ、カレ、南無阿弥陀仏ニモタレタルヨシ仰ラレ候キ。南無阿弥陀仏ニ身ヲハマルメルト仰ラレ候トハ符合申候。⁽⁶⁴⁾

丹後法眼蓮応（下間頼玄）が参上したとき、蓮如は、蓮応の衣の襟をたたき、「南無阿弥陀仏ヨ」と言い、実如は、座っている畳をたたいて「南無阿弥陀仏ニモタレタル」と言った。この言葉はかつて蓮如が言った「南無阿弥陀仏ニ身ヲハマルメル」と一致するというのである。「南無阿弥陀仏ニ身ヲハマルメル」とは、南無阿弥陀仏に包まれたこの身であるという意味。蓮如の言う信心を獲得したのちの仏恩報謝の称名念仏とは、あれも阿弥陀如来、これも阿弥陀如来と身の回りのものすべてに仏の名告りを聞き感謝する生活を意味するのである。さらに、こうした受け止めは、蓮如によって、阿弥陀如来や親鸞聖人の用きによってめぐまれたものという意味の「如来・聖人の御用」、同じく仏より拝領したものという意味の「仏法領」と表現される。すべてのものは仏によってはじめて意味をもち、輝くゆえ、仏よりのめぐみのものといただけるのである。それは、阿弥陀如来との値遇によって人生が明らかとなった者にも感じられる、仏に生かされる日々である。

おわりに

仏教は、真理に至ることを目的とする。そして、その目的を、私たちがみずからの努力によって達成すると受け止めるか、真理が私たちに名告り出ているところを聞くことによって達成されると受け止めるかによって、その仏道は大きく異なる。前者は釈迦教・聖道門・成仏の仏道、後者は弥陀教・浄土門・往生の仏道と言われる。両者のいずれ

を仏道とするかは、自己を深く省みるところにおのずと決定されて来るのである。

蓋し、真理は、ありのままなるものとして、あらゆる時代(超時代性)、あらゆる地域(超地域性)に顕現するものでなければならぬ(普遍性)から、それは、常に私たちに名告り出て来るのである。真理の性を本願と言う。このことは、本願が、「設我得仏一不取正覚」と、真理(仏)であることの条件として誓われていることから頷けよう。そして、この普遍性をもって、「本願中之王」、「別願中之別願」というのである。第十八願は、真理の普遍性を示す本願として受け止めてよい。願はそれが本物であるなら、必ず用き、すなわち、行となる。行動にまでならない願いが、どうして本物の願いであると言えるよう。この第十八願の行が南無阿彌陀仏なのである。南無阿彌陀仏とは、阿彌陀仏、すなわち、真理(如)の名告り(来)を、南無、すなわち、聞きなさいという真理みずからの勅命なのである。さらに、阿彌陀仏と名告り出た真理は、浄土となつて、具体的に私たちに真理であることを証明して来る。このことに關しては、次の「大阿彌陀經」と「平等覺經」の願文に注目したい。

使^{メシ}某^セ作^サ仏^{ブツ}時^{トキ}、令^{メシ}我^ガ名^ナ字^シ、皆^ユ聞^ク八^{ハチ}方^{ホウ}・上^ノ下^ノ無^ム央^ノ數^ノ仏^ノ國^ニ、皆^ユ令^{メシ}諸^シ仏^ノ、各^ニ於^ニ比^ヒ丘^ノ僧^ノ大^ノ坐^ニ中^ニ、說^カ我^ガ功^コ德^{トク}國^{クニ}土^{ツチ}之^ヲ善^ヲ。⁽⁶⁵⁾

我^{ゼン}作^サ仏^{ブツ}時^{トキ}、令^{メシ}我^ガ名^ナ字^シ、聞^ク八^{ハチ}方^{ホウ}・上^ノ下^ノ無^ム央^ノ數^ノ仏^ノ國^ニ。諸^シ仏^ノ各^ニ於^ニ弟^ニ子^ノ衆^ノ中^ニ、歎^{ゼン}我^ガ功^コ德^{トク}、國^{クニ}土^{ツチ}之^ヲ善^ヲ。⁽⁶⁶⁾

この二つの願文は、共に「無量壽經」の第十七願・諸仏称名の願にあたるが、この文より、諸仏が阿彌陀仏の名を称することは、阿彌陀仏の浄土を讃嘆することであることがわかる。このことから、阿彌陀仏が浄土と具現することは明らかであり、そのことは、私たちの投影が社会であることを思えば、容易に頷くことができよう。浄土の三部經、「無量壽經」「觀無量壽經」「阿彌陀經」は、この浄土を詳説するものとして選択、すなわち、真理より私たちに廻向されたのである。私たちは、ただこの浄土に真理の自己証明を、この娑婆世界の現実において聞くのみである。この娑婆は不実の世界である、この私は不実の身であると知らされて、なるほど浄土は眞實の世界である、阿彌陀仏は眞

実であると頷くのである。

いま、その具体例として、次の『阿弥陀経』の文に注目したい。

池中蓮華、大如車輪。青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光。微妙香潔。舍利弗、極樂国土、成就如是功德莊嚴。⁽⁶⁷⁾

釈尊が、その弟子舍利弗に、阿弥陀如来の極樂浄土の池の蓮華は、青色の蓮華は青く輝き、黄色の蓮華は黄色く輝き、赤色の蓮華は赤く輝き、白色の蓮華は白く輝いていることを語った。浄土の蓮華は色が異なってもそれぞれ光り輝いているというのである。一方、私たちのこの娑婆世界はどうだろう。肌の色が異なれば差別される。姿形が異なれば差別される。これといって異ならなくても差別される。部落差別などはその最たるものであろう。本来区別できがあり得ないことが悉く差別へと転落していくのが私たちのこの娑婆世界、一人一人が輝きを失っているのである。私たちがこの『阿弥陀経』の経説を聞くと、この娑婆世界は不実の世界であると知らされ、浄土は真実の世界であると頷かざるを得ないのである。

このような真実への頷きを信心獲得といい、こうして真実に生きる身となることを、即得往生というのである。ここに、私たちは迷いから解放され、救済は成立する。

こうしてみると、私たちに罪業深重の身の自覚を迫り、私たちを自力無功という境地に追い込む釈迦教、私たちに不実の身であることを知らせ、阿弥陀仏は真実であると頷かせる弥陀教は、共に真理へと私たちを誘う善巧方便であったことが知られるのである。私は、ここにあらためて、釈迦の発遣、弥陀の招喚を思わずにはおれないのである。蓮如の念仏理解を窺ってみて、まさにこのような構図が私の中で鮮明になってきた。こうした蓮如の教説は、私にとっては聖教なのである。

ところが、この私を常に不安にさせるのが、蓮如は親鸞の教えを歪めたとする主張である。この主張が、真宗門徒

の間から聴かれることに、私は不安を募らせるのである。私の蓮如理解は、独断でしかないのかと。

親鸞の信仰は純粹であつたが、蓮如の場合、いろいろと問題点があり、決して純粹とは言えないとの批判が、もし、蓮如が本願寺の嗣子として誕生し、本願寺第八代を継承したことを全く考慮に入れず、さらに、蓮如の「王法と仏法」という視点を度外視してなされているのであるなら、それは、まったく取るに足らない。

【実悟旧記】(第七十四条、第九十一条)には、蓮如によって、王法と仏法の関係が次のように示されている。

王法ヲハ額ニアテヨ、仏法ヲ内心ニ深く蓄ヨトノ仰候。仁義ヲ云事モ、端々アルヘキコトナルヨシ候。⁽⁶⁸⁾

仏法ヲアルジトシ、世間ヲ客人トセヨトイヘリ。仏法ノ上ヨリ、世間ノ事ハ時ニシタカヒハタラクヘキコト也云々。⁽⁶⁹⁾

王法とは、國王が定めた法という意味だが、そこには、道徳・習慣など世俗の法すべてが含まれる。「いかに世に処すべきか」を問題とするのが王法であると考えてよいであろう。一方、仏法とは、世間を超えた絶対普遍の真理であり、「世に処す私たちそのもの」を問題としているのである。蓮如は、王法と仏法とを峻別し、常に仏法に聞きつつ、王法を生きるよう指示している。この指示に、現実から乖離することなく、反って現実には仏法を聞き当てていった蓮如の姿を見ることができよう。

このような蓮如上人は、私にとつてはどこまでも共に苦悩してくださる善知識であり、その教説は聖教なのである。

註

- (1) 【真宗史料集成】一・五一三頁
- (2) 【真宗史料集成】一・五〇四頁
- (3) 【真宗史料集成】一・五〇一頁
- (4) 【真宗史料集成】二・四五二頁
- (5) 【真宗史料集成】一・五一〇頁

- (6) 『真宗史料集成』二・二九八頁
- (7) 『真宗聖教全書』一・九五五頁
- (8) 『定本親鸞聖人全集』一・二七五頁
- (9) 『定本親鸞聖人全集』一・九七頁
- (10) 『真宗史料集成』二・二九八頁
- (11) 『真宗史料集成』一・七二八頁
- (12) 『真宗聖教全書』一・一二頁
- (13) 『真宗聖教全書』四・二七五頁
- (14) 『真宗聖教全書』四・二七七頁
- (15) 『真宗聖教全書』四・二七八頁
- (16) 『真宗史料集成』一・二五五頁
- (17) 『真宗聖教全書』一・八三頁
- (18) 『真宗聖教全書』一・六三七頁
- (19) 『真宗史料集成』一・二七四頁
- (20) 『真宗史料集成』一・五〇一頁
- (21) 『真宗史料集成』一・七二五頁
- (22) 『真宗史料集成』二・二九九頁
- (23) 『真宗史料集成』二・一六一頁
- (24) 『真宗史料集成』二・一七三頁
- (25) 『真宗史料集成』二・四五〇頁
- (26) 『真宗史料集成』二・四五一頁
- (27) 『真宗史料集成』二・二九九頁
- (28) 『真宗史料集成』二・一九九頁

- (29) 〔定本親鸞聖人全集〕一・三〇九頁
- (30) 〔定本親鸞聖人全集〕一・三八一頁
- (31) 〔真宗史料集成〕一・三三一頁
- (32) 〔真宗史料集成〕一・五〇八頁
- (33) 〔真宗史料集成〕二・六一一頁
- (34) 〔真宗史料集成〕八・三五九頁
- (35) 〔真宗史料集成〕二・七九一頁
- (36) 〔真宗史料集成〕二・四一二頁
- (37) 〔真宗史料集成〕二・四四九頁
- (38) 〔真宗史料集成〕二・四五四頁
- (39) 〔真宗史料集成〕二・四五九頁
- (40) 〔真宗史料集成〕一・五一五頁
- (41) 〔真宗史料集成〕二・六六一頁
- (42) 〔真宗史料集成〕二・一九三頁
- (43) 〔真宗史料集成〕二・一六二頁
- (44) 〔真宗史料集成〕二・二〇〇頁
- (45) 杉紫朗著「御文章講話」〔御文章要義講話〕一五五頁
- (46) 〔真宗史料集成〕二・一六五頁
- (47) 〔真宗史料集成〕二・一五三頁
- (48) 〔真宗史料集成〕二・二一七頁
- (49) 〔真宗史料集成〕二・四一二頁
- (50) 〔真宗史料集成〕二・五九二頁
- (51) 〔浄土宗全書〕二・七四〇頁

- (52) 『浄土宗全書』七・二三五頁
- (53) 『浄土宗全書』二・二二九頁
- (54) 『浄土宗全書』七・二〇九頁
- (55) 『眞宗史料集成』一・六五一頁
- (56) 『眞宗史料集成』一・六七〇頁
- (57) 『眞宗史料集成』一・六六四頁
- (58) 『眞宗史料集成』一・六四七頁
- (59) 『眞宗史料集成』一・六三二頁
- (60) 『眞宗史料集成』二・一八五頁
- (61) 『眞宗聖教全書』二・二四七頁
- (62) 『眞宗史料集成』二・二〇六頁
- (63) 『眞宗史料集成』一・三四八頁
- (64) 『眞宗史料集成』二・四四七頁
- (65) 『眞宗聖教全書』一・一三七頁
- (66) 『眞宗聖教全書』一・七九頁
- (67) 『眞宗聖教全書』一・六八頁
- (68) 『眞宗史料集成』二・四五〇頁
- (69) 『眞宗史料集成』二・四五二頁